

## OUTRAS VEREDAS PARA SE PENSAR A AÇÃO POLÍTICA: NÃO-VIOLÊNCIA E ALTERIDADE.

Kátia Mendonça\*

Resumo: Proposta de uma reflexão sobre outras formas de ação política que não a tradicionalmente abordada pelas Ciências e Sociologia Políticas a qual se vincula à percepção da violência como meio específico do poder político. Contrapondo-se a isso busca-se construir um pensamento sobre as alternativas não-violentas de exercício do poder e de sua relação com a questão da alteridade social, para o que se propõe o estabelecimento de um diálogo entre tradições filosóficas distintas como as de Martin Buber, de Emmanuel Lévinas e de Gandhi.

Palavras-chave: Alteridade, Ética, Não-violência, Política.

Um dos principais mitos políticos que se instituiu no Ocidente moderno desde Maquiavel foi o da política como esfera da degradação, da vilania, da falsidade, na qual os fins justificam os meios, da ruptura com a ética, da sujeição material e espiritual do homem, antes que de sua libertação.

As conseqüências de tal visão compartimentada do homem e do mundo e da política, embora as conquistas democráticas do moderno Estado laico, mostraram, contudo, nestes séculos, o seu esgotamento e efeitos perversos, quando então o critério do poder, submetido ao império da razão instrumental, é o da eficiência nem sempre revertida para a *res publica* e no qual ele converte-se em um fim em si mesmo despreocupado com a *polis* e o com o bem comum ou justiça. A concepção maquiavélica, cuja teoria e imaginário solidificaram-se no pensamento ocidental, é, como destacou Cassirer (*Cassirer, 1976*), uma visão orientada pela concepção de uma "profunda perversão moral da humanidade". A partir dela, foram lançadas as bases de uma prática do poder e de sua teorização que tornaram-se centrais para a concepção de política como esfera da mentira, da corrupção e da violência, o que irá conduzir a práticas perversas de poder às quais têm sua conclusão lógica em uma sociedade que se imagina e que se constitui como competitiva, desigual e violenta.

Ora, a violência, no sentido primeiro aqui adotado, diz respeito à coisificação do outro na relação de alteridade. Entendida universalmente como todo atentado aos direitos fundamentais das pessoas é também concebida como o ato de privar o homem de sua palavra, ato extremo empreendido quando não há possibilidade da palavra, do entendimento: "fazer violência é sempre fazer calar"<sup>1</sup>. (*ANV, 1998*). Como dito por Simone Weil<sup>2</sup>, violento é "aquele que faz de quem lhe é submetido uma coisa".

Sob essa perspectiva, em nossa tentativa de construir um conceito primeiro de violência veremos que as formas através das quais ela se manifesta vão da dimensão simbólica presente na calculada espetacularização da política e nas estreitas relações entre sacrifício e violência<sup>3</sup> até a violência física; vão da humilhação e imputação

---

\* Universidade Federal do Pará

<sup>1</sup> Interessante é a posição de Paul Ricoeur, inspirado por Eric Weil abordará a violência como o oposto da linguagem e do discurso coerente (não mentiroso). (Ricoeur, 1991)

<sup>2</sup> *Apud* Muller, 1991.

<sup>3</sup> *Ver acerca destas últimas Girard, 1990.*

de sofrimento psíquico até a morte, da requintada indiferença em relação ao Outro que sofre até a chamada mortificação do eu<sup>4</sup>. Dessa, ainda, concepção não podem ser afastadas também tanto a violência institucional quanto aquelas exercidas no âmbito dos foucaultianos micropoderes<sup>5</sup>.

Qualquer que seja a forma através da qual se manifeste, a violência quase sempre recorre ao simbólico para se expressar ( e por sua vez pode ser por ele engendrada) . Isso é perceptível tanto na exuberância simbólica de uma sociedade espetacularizada, quanto nas sutis, mas não menos presentes, manifestações dos complexos simbólicos presentes nas relações burocráticas como descritas literariamente no universo kafkiano<sup>6</sup>.

Intimamente ligada à reificação das relações sociais, qualquer que seja a sua manifestação, a violência é sempre uma interdição à palavra do Outro e, ao mesmo tempo, a manifestação do não-olhar para o Outro nas relações sociais e políticas (Mendonça, 1997 e 1998). Aliás, é através dessa última perspectiva que Adorno e Horkheimer abordam a questão da violência no clássico *Elementos do Anti-Semitismo*(Adorno & Horkheimer, 1991)<sup>7</sup> quando então a questão da alteridade será apropriada através da denúncia do *ofuscamento* das relações sociais como elemento patológico do anti-semitismo e das relações na sociedade capitalista, caracterizado pelo olhar que extingue o sujeito, que não o vê como dotado de humanidade<sup>8</sup>. Posteriormente, Adorno tratará do tema da verdade associada a uma sociedade livre porque desalienada. A mentira irá vincular-se à barbárie, situação em que a sociedade submete-se ao império da razão instrumental e na qual o Outro desaparece transformado em meio<sup>9</sup>. Ofuscamento, irreflexão, dizem respeito à não-percepção da humanidade presente em cada qual e elidida na relação algoz-vítima. Chegamos aqui ao ponto central dessas reflexões: o não-olhar denuncia e alimenta uma sociedade doentia na qual os sujeitos perdem a perspectiva do Outro e de si-mesmos. A realização da humanidade dar-se-ia então "só libertando-se o pensamento da sua fixação na dominação e eliminando-se a violência" (Cohn, 1998). Neste sentido, em nossa interpretação a mentira torna-se ela também em uma manifestação da violência ou, para usar a expressão de Adorno, torna-se a "imoralidade no outro" (Horkheimer & Adorno, 1985:178).

Sob outra perspectiva o assunto é abordado por Hannah Arendt que marcará uma ruptura no padrão weberiano de concepção de poder como visceralmente associado à violência. Para ela, antes pelo contrário, o poder estará ligado a um padrão consensual de ação solidária e não instrumental<sup>10</sup> no qual a verdade é de importância fundamental: "a persuasão e a violência, dirá, podem destruir a verdade, não substituí-la"<sup>11</sup> A questão da verdade torna-se, desta maneira, crucial para o entendimento do poder. E aqui retomamos a pergunta formulada por Arendt: será a política incompatível com a verdade? O problema, como ela identifica, já está no mito platônico da caverna: o homem que vê a luz e vem contar a verdade é desprezado e sofre ameaças. Ora, embora sua noção prenda-se à verdade fatural, Hannah Arendt também expõe os riscos permanentes para esta diante do poder que manipula e falsifica. No caso dos negócios públicos a "mentira organizada", como chamaria, é uma arma contra a verdade<sup>12</sup>. A opinião e a não verdade será o requisito do poder. Da primeira surge a retórica com a qual as massas são iludidas e que não se limita ao verbal, mas diz respeito ao visual, ao estético, etc.. A retórica das imagens passa a ser a retórica do ilusionismo. Dessa ilusão fazem parte tanto os iludidos quanto os enganadores. Expressão dessa falsidade encontra-se no próprio caráter efêmero das imagens o que seria "um indício expressivo do caráter mentiroso das afirmações públicas concernentes ao mundo dos fatos". Deste modo, para Arendt, a violência não é o meio específico da política, aliás ela é anti-política, no máximo um fenômeno marginal à política e não sua essência. O poder repousa sobre a reunião de homens iguais que partilham sua liberdade – esta sim, o "conteúdo e sentido original da própria coisa política"(Arendt, 1998). Apenas quando se dissocia dessa fonte original é que o

---

<sup>4</sup> Vide acerca disso o clássico trabalho de Goffmann, 1974

<sup>5</sup> Vide Foucault, 1979

<sup>6</sup> Vide acerca disso Mendonça, 1997.

<sup>7</sup> Tema posteriormente aprofundado em Adorno, 1964.

<sup>8</sup> Aliás não é essa também a abordagem no campo literário feita por Primo Levi em *Isto é um Homem*, de Eli Wiesel em *A Noite* e mais recentemente em José Saramago em *Ensaio sobre a Cegueira*?

<sup>9</sup> Vide Mendonça, 1998:124.

<sup>10</sup> Vide Rouanet. S.Paulo, Introdução. In: Habermas, 1990.

<sup>11</sup> Arendt, 1988:317.

<sup>12</sup> Lembremos que a mentira é ela também uma forma de violência que subverte a verdadeira relação com o Outro, na medida que impede a palavra oriunda do livre pensar diante da realidade. Vide também acerca disso Ricoeur, 1991.

poder torna-se em violência e é especialmente entre os privados desse diálogo, isolados e solitários (*deracinés*), sem participação na esfera pública que reside o germe das ações violentas<sup>13</sup> e das resoluções totalitárias.

Ora, nesse sentido concebemos a violência como a relação dialógica não estabelecida, o encontro não realizado, o face a face interdito. As fontes dessa percepção se encontram presentes em pensadores como Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Mounier, Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas. Para esses filósofos, congregados em torno da filosofia do encontro, a ética é irreduzível ao social e ao político, ao contrário, ela os precede.

Enquanto Mounier e Ricoeur<sup>14</sup> estabelecem o vínculo filosófico entre a ética cristã e a política, Rosenzweig, Buber e Levinas o fazem em relação ao judaísmo. A exegese que cada qual empreende em relação às suas tradições religiosas serve de fio condutor à sua reflexão política. O eixo comum entre eles será o *deslocamento ético em relação ao Outro* e a retomada em seu pensamento social e político de questões fundamentais como Justiça, Solidariedade, Verdade e Não-Violência.

Buber com sua concepção do homem como ser dialogal reflete criticamente sobre a responsabilidade ética presente nas relações sociais e políticas. Seu pensamento social e político é orientado por sua filosofia do encontro ou filosofia do diálogo calcada em sua posição diante da mensagem bíblica e em suas relações com o hassidismo.

Influenciado por Rosenzweig, juntamente com quem empreendeu a tradução da Bíblia para o alemão, Buber irá lançar as bases para a análise do face a face com o Outro, cuja influência se fará estender sobre uma gama de autores que vai de Gabriel Marcel até Paul Ricoeur.

O eixo central de sua obra será a relação dialógica a qual ele irá aplicar tanto em sua interpretação bíblica quanto na psicoterapia, na filosofia da educação e no pensamento político e social.

Em *Eu e Tu (Buber, s/d)*, obra seminal, Buber irá tipificar a estrutura dual das relações humanas e da existência que se conforma a partir delas: a relação Eu-Tu e a relação Eu-Isso. Na relação Eu-Tu há a presentificação do Eu cuja construção se dá através da relação com o Outro – o Tu. O encontro entre o Eu e o Tu é um evento no qual há o olhar face a face. Há reciprocidade. Enquanto na relação Eu-Tu o Eu é uma pessoa, na relação Eu-Isso, o eu é um eu egótico. Embora dimensão necessariamente constitutiva da relação do homem com o mundo, a relação Eu-Isso se originalmente não é boa, nem má, porém diz respeito a uma razão instrumental que permite ao homem se relacionar de modo ordenado e coerente com o mundo, responsável pelas aquisições científicas e tecnológicas da humanidade. Mas, na medida em que o homem se deixe subjugar pela atitude Eu-Isso ela será fonte de relações, como diria Marx, reificadas, interdição para o encontro do Outro e assim para a conformação da humanidade mesma que se realiza através do Outro. Como diz Buber “se o homem não pode viver sem o Isso, não se pode esquecer que aquele que vive só com o Isso não é homem.”(Buber, s/d).

O Eu é relacional, se constitui não como realidade em si, mas como existência que se constrói na relação com o Outro. A reciprocidade é fundamental na relação Eu-Tu. Dela decorre a resposta ao apelo dialógico, ou mais propriamente, em sentido ético, a responsabilidade. É dessa espécie de relação que nasce a comunidade, relação dialógica grupal única capaz de fazer surgir a “verdadeira vida entre os homens”. Embora antítese do Estado, entendido como coação consentida, “não-realização da verdadeira comunidade” este se entrelaça com a comunidade indicando “em que grau a comunidade pode ser realizada. E também é ele que define a partir de que ponto ela pode ser realizada” (Buber, 1987:72), dependendo se lhe é favorável ou a recusa. Daí a necessidade de se educar o indivíduo para a comunidade e não para o Estado: a educação é a base da revolução e não a violência<sup>15</sup>.

Já Emmanuel Mounier em sua filosofia personalista, na contramão do marxismo (do qual, ainda assim, incorpora alguns elementos de crítica à democracia burguesa) e do liberalismo burguês, abordará a *pessoa* como

<sup>13</sup> Vide Arendt, 1978. Note-se que a posição de Arendt em relação ao desarraigado aparentemente mostra-se diferente da de Levinas. Para este é o judeu sem raízes que porta a mensagem de acolhimento e não aquele preso à terra como proposto na filosofia heideggeriana. Mas, tanto nos desarraigados de Arendt quanto nos presos ao solo de Levinas (Levinas, 1976) o elemento corruptor e passível de instaurar a violência é a ausência de relações comunitárias reais, isso porque o *deraciné* levinasiano, a exemplo do judeu que vaga pelo mundo, encontra-se em relações comunitárias com o próximo, ao contrário do *solitário* de Arendt. Vide Arendt, 1978:589. Vale também consultar Bucks, 1997.

<sup>14</sup> Deste último vide especialmente Ricoeur, 1955.

<sup>15</sup> Vide Dascal & Zimmermann. In Buber, 1987:28.

irredutível a sistemas políticos e econômicos, insistindo no seu valor e em seus vínculos de solidariedade comunitários como importantes para construí-la como ser humano. Mounier Prega a primazia do ético ou moral antes do político. A ele se deve a ênfase do movimento católico operário sobre a responsabilidade pessoal diante da história e da idéia de que a primazia do amor cristão deveria sair do limbo e se inserir nos processos históricos e aqui a política também deve se revestir de uma ética que insiste no valor absoluto da pessoa e em seus vínculos de solidariedade com as outras. Solidariedade essa que passa pelo diálogo que recusa a mentira e estabelece relações reais. Como para Buber, para Mounier a pessoa se realiza em comunidade. No diálogo que trava com o marxismo, ele ressalta a necessidade do processos revolucionários obedecerem a uma adequação entre fins e meios(Mounier, 1935)<sup>16</sup>. Sendo assim, o sentido da democracia para Mounier não é a democracia formal burguesa, mas uma associação entre democracia política e democracia econômica antes de tudo encarada como diálogos institucionalizados.<sup>17</sup>

Vinculado a uma tradição filosófica caracterizada por uma recepção singular da mensagem bíblica e na qual o judaísmo deixa uma marca profunda, encontraremos o pensamento de Emmanuel Levinas para o qual o primeiro ensinamento do rosto é uma ordem: "não matarás!" O rosto humano em sua nudez pede justiça, apela para minha bondade, me obriga e me compromete. Neste sentido a ética - entendida como este olhar para o Outro percebendo-o em sua humanidade - é inseparável da relação social. A parábola do Bom Samaritano sofre neste caso a inversão: o "quem é o próximo" é substituído, segundo Levinas, por "qual dos homens comportou-se como próximo". Porém aqui Levinas irá contrapor-se a Buber no que se refere à reciprocidade e simetria da relação com o Outro. Antes para ele na relação com o Outro é este que me subordina ao imperativo da face (Levinas,1991a). A ética neste sentido precede e subordina a política(Levinas,1985) a qual sem ela é portadora da "sabedoria da manhã e da traição"(Levinas, 1984:38). É através dessa subordinação que o Olhar para o Outro ocorre na esfera do Estado e se expressa através da noção de Justiça. (Levinas:1976:305)<sup>18</sup>. Ressalte-se que Paul Ricoeur também divergirá de Levinas, partilhando com Buber sua percepção da reciprocidade presente nas relações éticas.

De outro lado, vinculado radicalmente a uma outra tradição M.K. Gandhi, por seu turno, embora não tenha deixado uma reflexão sistemática sobre a ação política (suas milhares de páginas foram escritas no calor das batalhas tentando responder aos problemas concretos que se apresentavam) deixou-nos temas relevantes presentes no seu pensamento estreitamente ligado à ação política com as massas. Sob outra ótica, marcado pelo hinduísmo, antes que pela tradição ocidental, Gandhi irá focalizar sua atenção sobre o eixo da verdade e da não-violência como sendo os elementos centrais na ação política e, ressalte-se, como métodos políticos efetivamente utilizados por ele. O estabelecimento de umnexo entre estes distintos autores foi feito por nós em artigo (Mendonça, 1998) na análise das questões centrais da não-violência e da verdade, vinculadas ao tema do imaginário, foram retomadas as perspectivas buberiana e levinasiana do encontro e do voltar-se para o outro, encontro do qual advém a responsabilidade na esfera pública.

A estratégia de Gandhi de ação contra a injustiça, até hoje não mereceu a receptividade devida no Ocidente, apesar de encontrarmos seus ecos em lutas como a de Luther King, por exemplo. No Brasil seu pensamento ainda é desconhecido nos meios acadêmicos, embora popularmente seja apropriado no mais das vezes por um misticismo que obscurece o ator político e pensador arguto que ele foi.

A experiência gandhiana com a Verdade não se limita nem se subordina ao moralismo imposto pelas religiões ou pela esfera dos negócios públicos, antes, dirá ele, "a verdadeira moralidade não consiste em seguir caminhos já trilhados, mas em encontrar o caminho verdadeiro para nós mesmo e segui-lo com intrepidez. Todo verdadeiro progresso é impossível sem tal perseguição incansável da verdade" (Gandhi, s/d). Nesse caminho contra a injustiça Gandhi (que leu Thoreau, embora antes disso já agisse como ele indicava), diria "que devemos obedecer a todas as leis, sejam boas ou más, é uma invenção recente. (...) Para os seres humanos que queiram levar uma bela vida moral, uma lei deve antes de tudo ser justa. A política moderna faz da lei um ídolo, simplesmente porque é a lei".

---

<sup>16</sup> Ricoeur lembra que para Mounier "o perigo de uma revolução que não toma seu próprio fim por fonte e por meio é de aprisionar o homem sob o pretexto de libertá-lo e de renovar somente a suas alienação"(Ricoeur, 1955:147 )

<sup>17</sup> Ricoeur chama a atenção para o conceito de revolução personalista e comunitária de Mounier, onde os dois termos são inseparáveis, pois o comunitário unicamente nos levaria ao perigo totalitário e o pessoal unicamente às ilusões do individualismo(Ricoeur:1955).

<sup>18</sup> Vide também Levinas, 1991b e Levinas s/d

O caminho dessa desobediência e resistência será, entretanto, não o da revolução sangrenta, mas o da não-violência como uma "resistência ativa" (como a denominava Gandhi, repelindo a expressão resistência passiva): "para encontrar a Verdade e Deus, o caminho inevitável é o amor, isto é, a não-violência. Ora, creio firmemente que o fim e os meios são termos relacionáveis e não hesito em dizer que Deus é Amor." (Gandhi, 1994).

Deste modo o padrão tradicional de ação política seria rompido por Gandhi, na medida em que para ele os fins eram condicionados pelos meios na mesma medida em que considerava o futuro como contido no presente. Para isto renunciou a quaisquer métodos conspirativos contra o adversário. Isto transformou suas batalhas contra o governo inglês em combates rituais nos quais as regras eram conhecidas de ambos os lados. Esta relação extraordinária entre meios e fins era correlata à idéia subjacente à *satyagraha* de que o processo e não os resultados era o mais importante. A experiência da verdade implica na renúncia aos frutos da ação e focaliza a sua atenção nos princípios éticos do agir político. Não há planos rigorosos a seguir, nem teleologias e finalismos, mas fundamentalmente o momento presente.

"*satyagraha*, literalmente, significa agarrar-nos à verdade, isto é, significa que a verdade é força. A verdade é alma e espírito. *Satyagraha* é, portanto, força da alma. Exclui o uso da violência, porque o homem não tem a capacidade de conhecer a verdade absoluta e, por isso, não pode tomar a liberdade de punir. A desobediência civil que é um aspecto da *satyagraha*, é uma violação civil, isto é uma violação não violenta das leis imorais do Estado. Outro aspecto da *Satyagraha* é a não cooperação, a recusa de colaboração com o Estado quando, na opinião do colaborador, ele se torna corrupto. Por sua própria natureza, a não-cooperação é acessível até mesmo àqueles que são de mentalidade infantil, e pode ser praticada pelas massas" (Young Índia, 23.03.1931 in Woodcock, 1993).

Não-violência e Verdade tornam-se, deste modo, instrumentos específicos da ação política, importantes na estratégia de luta política (e cabe lembrar o grande estrategista que foi Gandhi). A não-violência é um combate espiritual (e nesse sentido indissociada da Verdade) e político cujas armas são o Contato com o adversário, a Não-Cooperação e a Desobediência Civil. Estabelecidos enquanto métodos são estrategicamente planejados e durante toda sua vida Gandhi exemplificou claramente este método e filosofia de ação na esfera pública, podendo mesmo se lançar a hipótese de que ele consegue a união entre as duas éticas de ação política tipicamente construídas por Weber: a ética da convicção e a da responsabilidade.

Porém, mesmo distanciando-se muito da concepção tradicional de política e pertencendo a tradições filosóficas distintas estes pensadores, embora suas diferenças marcantes, tem a os unir uma concepção do espaço público, não como esfera autônoma, mas como campo marcado pela eticidade e neste sentido é que irão elaborar direta ou transversalmente suas reflexões sobre a violência. Esse eixo é que permite-nos em meio a esse debate estabelecer pontes entre tradições filosóficas e religiosas distintas.

Especialmente para Gandhi, Buber, Levinas, Ricoeur e Mounier, a relação política antes que ser essencialmente violenta é, na verdade, uma travessia em direção ao Outro, ocorrendo no sentido de se olhar para ele como meu igual, aquele que, sendo ou não ele meu adversário, compartilha comigo uma raiz fundamental: a humanidade e pelo qual tenho responsabilidade.

Além disso, alguns deles, compartilharam de algo em comum em suas vidas que certamente teve efeitos sobre suas reflexões acerca da política e da violência: vítimas desta última, foram estigmatizados pelos dominantes. Adorno, Arendt, Buber e Levinas vivenciaram a experiência crucial do anti-semitismo. Gandhi, por seu turno, homem de ação, como ele mesmo se definia, representará a luta do "bárbaro" contra o "civilizado", de Caliban contra Próspero, da Índia colonial em relação aos ingleses. Todos se movimentaram no universo da opressão e do estigma sofrendo os horrores daquilo que Buber denominou de "o monstro da alteridade" (Buber, 1982:105) e, por vias diversas, levantaram problemas semelhantes para a questão do poder político. Retomá-los faz-se necessário a fim de se analisar sem preconceitos outras possibilidades de ação política alternativas às usualmente marcadas pela violência, isso em um momento no qual no mundo moderno se aprofundam ainda mais a indiferença em relação ao Outro exposta na apologia ao mercado, na fetichização da globalização, na política espetacularizada, nas massas miseráveis jogadas nos braços da barbárie de maneira sutil, porém, não menos cruel do que Auschwitz.

Em um mundo no qual as grandes narrativas fundadoras do comportamento humano foram eliminadas, onde o nihilismo se faz acompanhar de relações pautadas na razão instrumental, a reflexão sobre não-violência em suas relações com a política é de importância máxima. O desafio é como podemos tecer relações no espaço

público que ultrapassem o vazio ético no qual vivemos, para utilizar a expressão de Hans Jonas<sup>19</sup>. Vazio esse que se apresenta de maneira mais contundente com a crise na figura do Estado e a deslegitimação da política mesma enquanto possibilidade de construção do bem coletivo, o que conduz à apatia entre os cidadãos e a sua substituição pela figura do consumidor. O fenômeno é observado em todo o mundo mas em especial assume dimensões singulares na América Latina. Como alternativa a isso os mecanismos de ação violenta nos processos sociais e políticos se tornaram lugar comum, banalizaram-se, passando mesmo a ser legitimados.

No Brasil em especial, encontraremos explícita manifestação da violência na esfera pública associada ao patrimonialismo e sendo responsáveis pela deslegitimação da política mesma, encarada esta como esfera da corrupção e da vilania. Isso é tanto mais grave para democracia quando se combina explosivamente com um cenário econômico com desigualdades sociais gravíssimas. A violência deste modo ao mesmo tempo que produto de uma estrutura histórica quase inamovível legitima-se como ação alternativa à ausência de mecanismos de proteção social e à descrença nos mecanismos políticos para resolução dos problemas.

O que importa destacar é que no debate sobre não-violência na política é possível, repetimos, o estabelecimento de nexos entre tradições filosóficas distintas mas que têm um eixo em comum: *o deslocamento em direção ao Outro e a percepção deste como aquele pelo qual se tem responsabilidade*. Esta é, antes de tudo, a questão crucial presente no exercício do poder, para além de questões institucionais que não esgotam por si só a dimensão ética dos negócios públicos quando então emerge a questão crucial da Justiça, ou nas palavras de Paul Ricoeur:

“L'éthique me concerne, mais elle implique aussi l'autre, bien sûr, et même deus sortes d'autres. Un autre qui possède un visage au sens Qui lui donne Lévinas, et un autre qui n'en possède pas, soit les autres – où l'on retrouve la justice.” (Ricoeur, 1994:15)

#### BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T. & Horkheimer, M. 1991. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido de Almeida, Rio de Janeiro, Zahar.
- Adorno, T. 1964. *The Authoritarian Personality*, Part Two. N.York, John Wiley & Sons, Inc.
- ANV (1998). *Contribution au débat sur la non-violence: non-violence éthique et politique*. France.
- Arendt, Hannah. 1988. *Entre o Passado e o futuro*. Trad. Mauro W.B. Almeida. São Paulo, Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. *O que é a política?* 1998. Trad. Reynaldo Guarani. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- \_\_\_\_\_. *O sistema totalitário*. Trad. Roberto Raposo. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1978.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo, RJ, Forense Universitária, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Crisis da República*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.
- Buber, Martin. 1987. *Sobre a comunidade*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. São Paulo, Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. S/d. *Eu e Tu*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. São Paulo, Ed. Moraes.
- \_\_\_\_\_. 1982. *Do diálogo e do dialógico*. Trad. Newton Aquiles von Zuben. São Paulo, Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. 1999. *The First Buber : Youthful Zionist Writings of Martin Buber*. USA. Syracuse Univ Press .
- Bucks, René. 1997. *A Bíblia e a Ética: a relação entre filosofia e sagrada escritura na obra de Emmanuel Levinas*. São Paulo, Loyola.
- Cassirer, Ernst. 1976. *O Mito do Estado*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Zahar.
- Cohn, Gabriel. 1986. *Adorno e a teoria crítica da sociedade*. In Adorno, T.W. Sociologia. São Paulo, Ática.
- Cohn, Gabriel. 1990. Dificil reconciliação: Adorno e a dialética da cultura. *Revista Lua Nova*, nr.20, S.Paulo, CEDEC, maio, 1990.
- Cohn, Gabriel. 1997. *Esclarecimento e Ofuscação: Adorno & Horkheimer Hoje*. Revista Lua Nova, nr.43, São Paulo, CEDEC, dez.
- Fischer, Louis. *Gandhi*. 1983. Trad. Raul de Polilo. São Paulo, Círculo do Livro.
- Fragoso, Antonio & Barbé, Domingos. 1977. *A firmeza permanente*. São Paulo, Loyola.

---

<sup>19</sup> Vide Ricoeur, 1994.

- Freitag, Bárbara & Rouanet, 1990. Introdução. In: Habermas. Jürgen. *Sociologia*. São Paulo, Ática.
- Gandhi, M.K. 1994. *Autobiographie ou mes expériences de vérité*. Paris, PUF.
- \_\_\_\_\_. *S/d. Cartas ao Ashram*. Trad. Rachel de A. Campos. São Paulo, Hemus.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Minha missão: ética, política e espiritualidade*. Rio de Janeiro, Multiletra.
- \_\_\_\_\_. 1969. *Tous les hommes son frères*. Paris. Galimard.
- Girard, René . 1994. *A violência e o sagrado*. Trad. Martha Conceição Gambini. S.Paulo: Ed.UNESP.
- Jacques, France. E.Levinas. Entre le primat phénoménologie du moi et allégeance éthique à autrui. *Études Phénoménologiques*. Bruxelles, Ed.OUSIA, Tome VI, nr.12,1990,págs.101-140.
- Levinas, Emmanuel. 1985. *Ethics and Infinity, Conversations with Philippe Nemo*, trad. R. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. 1991a. *Entre Nous*, Paris, Grasset.
- \_\_\_\_\_. *Levinas. Cahier de L'Herne*. Paris, Editions de l'Herne.
- \_\_\_\_\_. *S/d. Totalidade e Infinito*. Trad.José Pinto Ribeiro, Lisboa, Ed.70.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Difficile Liberté*. Paris, Albin Michel.
- \_\_\_\_\_. *s/d. Transcedência e Inteligibilidade*. Trad.José Freire Colaço. Lisboa, Ed.70.
- Mendonça, Kátia.1997. *A Salvação pelo Espetáculo: o mito político do herói no Brasil Novo*. Tese, Doutorado em Ciência Política, USP- Universidade de São Paulo, mimeo.
- Mendonça, Kátia. 1998. Outras Veredas: apontamentos sobre ética, imaginário e política, *Revista Cultura Vozes*, ago/1998, São Paulo, Ed.Vozes, p, 115-130.
- Mounier, Emmanuel. 1966. *Communisme, anarchie et personnalisme*. Paris, Ed.du Seuil.
- \_\_\_\_\_. 1979. *Personalism* . Trad. Philip Mairet. USA. Univ of Notre Dame
- Muller, Jean-Marie. 1991. *Simone Weill: l'exigence de non-violence*.Paris, Ed.Témoignane Chrétien.
- Racine, Jean-Luc.1997. *Gandhi et la marche du sel*. In: Rauch, André. La marche, la Vie. Paris, Autrement.
- Richards, Glyn. 1982. *The Philosophy of Gandhi*. USA. Barnes & Noble Books.
- Ricoeur, Paul.1991. *Lectures 1: autour du politique*. Paris. Editions du Seuil.
- \_\_\_\_\_. 1955. *Histoire et Vérité*. Paris. Editions du Seuil.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Éthique et responsabilité*. Boudry-Neuchâtel(Suisse). Editions de la Baconnière.
- \_\_\_\_\_. 1991. *O si-mesmo como um Outro*. Trad.Luci Moreira César. Campinas. Papyrus.
- Woodcock, George. 1993. *As idéias de Gandhi*. São Paulo, Cultrix.

